

## **Tras la huella de un tigre que escapa a las explicaciones habituales.**

### **Rastro seguido por dos trashumantes antónimos**

Ethan Frank Tejada  
Universidad del valle

#### **Resumen**

Jaguar es una novela relativamente desconocida en Colombia, extraña en sus maneras e interesante en sus poéticas, se trata de la focalización sobre un héroe animal que sirve cual pretexto para el reconocimiento de las diferentes maneras del ser en el occidente norte de Colombia. El ciclo de vida de un devorador es el hilo conductor que permite comprender a los sujetos del vínculo, a los rasgos culturales surgidos en el contacto entre los indígenas que Dahl no atina a nominar y los hijos de la afro-América, intercambio entre míticas que es fundamental para el surgimiento del ser Caribe colombiano y los hijos del tránsito hacia los contornos donde las exclusiones se dan a llamar Pacífico. El siguiente ensayo desanda la condición de testigo de un naturalista sueco que sigue las huellas que no sólo conducen a las fronteras del exotismo.

#### **PALBRAS CLAVES**

Jaibaná.  
Tigre Moa.  
Pakoré.  
Antumiá.

Jaguar é um romance pouco conhecido na Colômbia, estranho em seu estilo mas interessantes em sua poética, o romance trata sobre um herói animal que vai servir como pretexto para o reconhecimento das diferentes formas de ser no ocidente norte na Colômbia. O ciclo de vida de um devorador é o fio comum para a compreensão dos indivíduos, os traços culturais de correntes em contato entre os índios que Dahl erra a nomeação e os filhos de afro-América, troca de pontos de vista que é essencial para a emergência de ser Caribe colombiano e as exclusões que, desde a história oficial, são chamadas Pacífico.

O ensaio desfaz a condição de testemunha de um naturalista sueco que seguindo os passos vai encontrar não só fronteiras exóticas.

#### **PALAVRAS-CHAVE:**

Jaibaná,  
Tigre Moa,  
Pakoré,  
Antumiá

Ethan Frank Tejeda

La huella del tigre referido tiene características especiales. La pata que laceró el fango es la impronta de las maldiciones. La señal es inequívoca. Hay que estar preparados. Los negros no saben si responder a su memoria perdida en las playas del Congo, si llamar a cuenta los secretos que le han regalado los compadrazgos con los indígenas, si persignarse.

La muerte les ronda, pero no es la simple muerte. Es la magia que pretende cobrar presas, pero no es la magia por la magia. Es el pensamiento que vence las convenciones del tiempo, pero no es el pensamiento que requiere de política para convertirse en escena.

Los troncos de la genipa americana huelen a sudor y orines de mito. Las pieles de los pecaríes han sido desgarradas por una bestia que viene desde los confines que no pueden ser olvido. Quizá uno de ellos, de los negros que somos todos en la posible condición de presa, recuerde la historia de los tres tigres que esperan para devorar a los hombres cuando el mundo termine.<sup>1</sup>

Las gotas de sudor son gruesas. No es el calor, es la dilatación de los poros. El animal humano se enfrenta a otra ocasión de sus fragilidades.

Las cabezas duelen. ¿Como anticipo de la mordida futura? Duelen porque dan vueltas en ellas las imágenes de lo que de tanto pertenecemos ya cuenta con firma. Los negros han pasado por alto las huellas de hombre al acecho, de relator foráneo, de trashumante orlado con el título de cacique, de la colectora de las historias de los herederos de la anaconda y el jaguar. Los negros son los negros de la novela *Jaguar* del naturalista sueco George Dahl:<sup>2</sup>

Muy cierto, están la huellas; los negros se agachan a observarlas con cuidado. De pronto uno de ellos señala la huella de una pata trasera que a pesar de estar en el barro es poco clara y exclama:

“Miren, tiene cinco dedos, ¡tigre moa!”.

---

<sup>1</sup> Relato de la cultura Kogi.

<sup>2</sup> Libro publicado en 1939. Relata la vida de un *Jaguar* que recorre la profundidad de la selva húmeda centro occidente de Colombia. Puede ser considerada una novela animal, por la construcción del jaguar como personaje y por el fenómeno que genera dotar de angustias y motivaciones humanas a los habitantes de un contexto signado por la competencia y la supervivencia.

Y todo el grupo repite con estremecimiento sus palabras:

Tigre moa es la más horrible de las fieras, ya que es jaguar sólo de noche. De día es el hermano o el suegro de José o el viejo Alfonso o algún indio brujo, pero al caer la noche, toma la apariencia de una fiera para robar animales domésticos o niños y hacer el mal a los vecinos. Pero aunque se transforme debe conservar cinco dedos en una de las patas traseras o en ambas. Sólo es posible vencerlo con vudú, pues no le penetran ni el plomo ni el hierro (1939: 140).

Los humanos se aferran a pretender su circunstancial inferioridad asociada a cuestiones ligadas a lo inexorable. El derecho a la explicación mítica del mundo que es uno de los principales síntomas de resistir en el sentido. Que más que carta de debilidades, es la opción de comprender la historia del doblegar los territorios que se presenta cual sustento de nuestras vanidades. La magia está por encima de lo que nos prometen las técnicas. La idea de un jaguar que es espíritu, materialización de profundos temores, castigo por el proceder y la violación de antiguas reglas que hoy han sido olvidadas, es el hilo que une los tiempos, que hace de la memoria una *cosa viva*. En el temor reverencial a una quinta uña está el diálogo entre las generaciones que fue sin necesidad de escenas, está el intercambio entre pueblos sometidos al conflicto en el afán por empresas ajenas. Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha hablan del posible vínculo desarrollado entre los mitos negros y las tradiciones de los Emberaes,<sup>3</sup> usando como indicio los bastones de los Jaibanás:

El Jaibaná deriva su poder de los espíritus del bien y del mal, encarnados en bastones de madera con figuras de hombres y animales. Estos bastones representan además de una contribución al arte indígena americano. Es posible que estas esculturas sean el resultado de esa relación de forcejeo entre indios y negros, si se tiene en cuenta su semejanza artística con bastones rituales del Congo y Angola, lugares del África de donde llegaron los esclavos al Chocó (p. 66).

---

<sup>3</sup> Herederos del jaguar y la anaconda.

Ethan Frank Tejeda

Es esa una afirmación difícil de comprobar, pero tal vez sea el relato del tigre Moa de George Dahl un indicio mayor para la ratificación de dicha tesis. Más al ser comparado con el mito *El tigre mojano*, colectado en la voz del Jaibaná Floresmiro Dogiramá por Mauricio Pardo:<sup>4</sup>

Cuando los Emberá estaban peleando con los Jurá, un Jaibaná grande tenía un solo hijo, y ese hijo tenía un hijito como de dos años. Entonces el hijo del Jaibaná se enfermó y se murió. El papá cantó y no pudo. Lo mandó a enterrar debajo de la casa y dijo:

-No voy a dejar perder la carne de mi hijo, lo voy a volver Mojano.

Y mandó a hacer chicha y cantaba. Al otro día veía como pelos de gatos. Ese era Mojano de él que venía a la tumba.

A la semana oyó una bulla. Después mando a cavar para verlo y ya estaba vivo.

Y salió vivo, apenas se le pudrió la nariz (p. 195).

Existen elementos que se identifican con las dos tradiciones, que actúan sin negarse: La expresión *mojana*, que se identifica con el espíritu de la muerte para los Emberaes y la figura del muerto viviente asociada a las culturas africanas arraigadas en el Caribe y las antillas. Ante las similitudes, una pregunta obvia asume importancia radical: ¿Es moa una abreviación de la expresión mojano? Sin embargo, es posible rastrear indicios más allá de la similitud de una voz: la huella del tigre moa posee la señal de una quinta uña en las patas traseras y Mauricio Pardo describe al mojano de la siguiente manera:

Entidad muy temida por los Emberá. Consiste en una persona que resucita como una mezcla de tigre y hombre; tiene la nariz podrida, pelos en el cuerpo y dos poderosas garras en el pulgar y el índice con las que corta el cuello de las víctimas, los pies se le voltean y el rastro queda al revés (p. 195).

La última frase de la definición puede resolver la distancia entre tercios que separa la versión de los negros campesinos de la versión de los indígenas (patas traseras, brazos). Además, se presenta el

---

<sup>4</sup> Zroaka Nebuka. *Historia de loa antiguos, Literatura oral Emberá*.

efecto de la inversión, que se da en el tránsito entre el mundo natural y la dimensión mágica que en los Emberaes se ubica en dos espacios adicionales al mundo por nosotros conocido.<sup>5</sup> Según dicho efecto la percepción y la vivencia se disponen en la antonimia para aquellos niveles que rompen con las lógicas del mundo natural. Un fragmento que explica el concepto se encuentra en el relato *El tigre*, de Floresmiro Dogirama, cuando el cholo ñato y su esposa, convertidos en tigres, visitan al indio que tiene dañada la mano y a su pareja:

Hablaron y el cholo mandó a la mujer a que hiciera plátano para comer con la carne que estaba ahí colgada. Ella asó la carne y les dio.

-Ay chíapea, yo no como eso, está crudo.

-Usted no diga eso porque yo como bien asado.

-Míreme.

Entonces arrancó un pedazo de carne y apretó duro.

-Mire como gotea la sangre. Cuando está así yo no como.

-Bueno, está bien.

-Es que yo sólo sé comer asado.

Estuvieron ahí paseando y después los tigres se fueron para su casa, a su monte otra vez.

Los opuestos son frecuentes en lo radical: cocido y asado, noche y día, masculino y femenino, alimento y desperdicio, tesoro y desecho. Por eso, para entender la lógica de la narración, primero debe establecerse el plano donde se ubica la misma. En *Jaguar*, de George Dalh,

<sup>5</sup> *Geografía humana de Colombia*, tomo IX: "El universo Emberá lo conforman varios mundos, en algunas zonas se habla de nueve, en otras de tres, puede decirse que son tres niveles y cada uno está compuesto de varios, teniendo así:

-El mundo de Caragabi, que algunos llaman el mundo de las cosas azules, donde residen Ankore, el mismo Caragabi, una serie de seres primordiales, al igual que las almas de los muertos. Este mundo está compuesto por cuatro niveles y se encuentra por encima de lo humano.

-El mundo gobernado por Trutruica, ser opuesto a Caragabi pero con el mismo poder. Está compuesto por cuatro niveles, en ellos habitan los *jais*. Este mundo queda por debajo de lo humano.

- El mundo de lo humano, el cual vive en constante enfrentamiento con los *jais* y los seres primordiales (p. 111).

Ethan Frank Tejeda

para asumir el relato de *To Imama* corriendo por debajo del agua es necesario comprender el extrañamiento del vínculo entre mundos.

Existen varios indicios del ascenso y el descenso entre mundos en la cotidianidad de los Emberaes, quizá la más fácil de entender está en las características de los tambos, donde la tumba bajo la vivienda y la escalera cumplen una interesante función como frontera. La geografía humana de Colombia nos brinda dos certezas interesantes para el análisis:

1. Los hombres podían ascender la mundo de Caragabi por una escalera de cristal, siempre y cuando respetaran la promesa de no tocar las flores que la adornaban. Una vez una mujer subía con su hijo a la espalda, y el niño tomó una flor, rompiendo así la posibilidad de visitar el mundo de arriba. (p, 111).

2. Estas viviendas son comúnmente conocidas como Tambos, los cuales, a través del tiempo, se han ido transformando por el contacto con otras culturas, dándose varias clases según la zona. Los de la base redonda y techo cónico, denominados *dearade*, que significa la casa verdadera. Responden a patrones tradicionales de construcción. Estos se construyen en esterilla de palma de chonta y el techo de paja, no llevan paredes y van sobre pilotes de unos dos metros de altura. Este tipo de vivienda es el más usado en el Chocó y presta una solución muy eficaz para el medio, pues es muy ventilada y permite la defensa de los animales salvajes (pp. 116-117).

Al establecer la protección de las fieras no sólo se consideran aquellas que pertenecen al mundo natural, también se incluyen los seres que se ubican en el tránsito entre mundos: los seres esenciales, los espíritus de los *jais*, los antumias, pakoré y los mojanos. Además, la condición la ascensión de la vivienda también parece obedecer a la intención de establecer límites a la enfermedad. En el texto *Here-deros de la anaconda y el jaguar* se cita a Reina Torres de Arauz al hablar de los orígenes de la enfermedad: “Entre emberaes y noana-maes las causas de las enfermedades están siempre relacionadas con la mala voluntad de los espíritus y que los espíritus de de los anima-

les de presa son los principales causantes de la enfermedad” (p. 249).

Juega nuevamente la inversión, pues aquellos que son víctimas del mundo natural, son victimarios de los lugares de tránsito. George Dahl también nos ofrece la opción de comprender la idea del *terminus*<sup>6</sup> en tanto al *mal* de cultura Emberá, en un fragmento donde su héroe Dominicó, Do Chamá, lucha contra la enfermedad de su hermano:

Do Chamá cree poder curarlo con danzas y exorcismos. La enfermedad debe habérsela dado algún brujo, algun “Hai bana cadyerua” seguro el viejo Do bi g ama, que tiene su tambo a orillas del río San Juan. Una noche, después de hacer todos los preparativos, Do Chamá danza para alejar a los malos espíritus, murmura cantos mágicos y golpea el piso con un par de bastones de macana tallados como figuras estilizadas. Su mujer le ayuda a pesar de haber sido educada por las hermanas de la caridad. Ella hace los frotos con mágicos con grandes hojas, cocina hierbas y susurra al oído del enfermo que ha de hacer y en qué momento para que la brujería tenga éxito. Una vez alejados los malos espíritus causantes de la enfermedad y arrojados al río, los indios se sientan a comer una gallina que Do Chamá hizo preparar por su mujer en honor al huésped. Luego deciden bajar al pueblo y participar de “la fiesta” y Jesús María cree tener fuerzas para ir gracias a la danza mágica. Dice sentirse mejor<sup>7</sup> (p. 168).

Es el río otro espacio de tránsito. Un lugar para que viajen *los males*. Es el río el espacio para que los mundos se encuentren, siendo los fenómenos cíclicos la expresión de ese fluir: la sequía que trae la escasez y la inundación que destruye. Mitemas que han de ser aplazados en este ensayo, para evitar mayores distracciones al condensarse y expandirse del sentido que se presenta en el *jaguar* como símbolo y sinécdoque en la cultura Embera.

<sup>6</sup> Concepto citado por el poeta irlandés seamos Heany en el ensayo *A los míos* del libro *Al buen entendedor*, concepto retomado de la tradición para explicar el concepto de frontera. Lugares abiertos para el tránsito, idea aplicable al mundo Emberá.

<sup>7</sup> El relato del sueco comete diversas imprecisiones, dejándose llevar por sanciones habituales para el ojo europeo, por ejemplo: la sanción de brujería a prácticas rituales ajenas a las dinámicas judeocristianas. Sin embargo hay elementos de reconocimiento que es importante destacar: la diferencia que existe entre la función del *Jaibaná*, el yerbatero, el curandero y el tonguero, el identificar un nombre propio de una de las familias Emberaes del San Juan, llama la atención que el nombre citado por el escritor es muy similar fonéticamente hablando al que pertenece Floresmiro Dorigamá.

Ethan Frank Tejeda

El arriba y el abajo están expresados como elementos en todos los relatos de Floresmiro Dogiramá que comprenden al tigre. Sin embargo, el relato que resulta más significativo en este aspecto es *Auka*, donde un joven cuya familia, asentada en la cabecera del río Baudó, ha sido asesinada por el poder de un *jaibaná* asentado en el pueblo de abajo.

*Pakoré*<sup>8</sup> asiste al huérfano, quien recibe alimento de un par de tigres que son su compañía mientras aprende a pescar y cazar. *Auka* recibe el conocimiento del *jai* de parte de *pakoré* en lo alto de una montaña, después desciende a su origen para adelantar la venganza en contra del *jaibaná* enemigo.

En el pueblo recibe la instrucción propia de las convenciones de lo humano actuando sobre el instinto: el sexo y la unión entre géneros.

Tras partir en dos el alma del rival, *Auka* regresa con mujer a su tambo, pero ella teme a los tigres protectores. Cada que él viaja, ella sube la escalera y sólo toma las ofrendas de los jaguares cuando estos se han marchado. La mujer regresa al pueblo y decide no regresar con *Auka*, él cambia de mujer y la historia se repite. Los *Jaibanás* dejan la historia hasta ahí, pues no se *atreían más con él*.

La idea del arriba y abajo, las diferencias de la interpretación del mundo que no se limita a los fenómenos, en el mundo natural el hombre es una posible presa del jaguar, en otros niveles el tigre es el gran proveedor.

La idea de la maldición asociada al moa de los negros relatados por Dahl no está necesariamente presente en la versión del mojano de los Emberaes del cacique Floresmiro, en el *Tigre* de Dogiramá hay un elemento que identifica al sujeto que adopta a *chíapea* como a un jaguar mojano: la ausencia de nariz:

Al rato el cholo como no había matado salió al camino a sentarse.

Entonces el cholo ñato salió con un puerco cargado pero sin amarrar y lo tiró ahí cerca.

-Chíapea, ahí está uno.

Entonces el cholo cogió ese puerco que estaba ahí tirado.

---

<sup>8</sup> También se da el fenómeno de la inversión en este relato, pues la primera vez que *Auka* se encuentra con *pakoré* le confunde con un montón de mierda y la entierra. Después del tránsito situado en el honor de las grandes presas, el joven reconoce a la deidad, recibiendo su auxilio.



*Chíapea* es un indígena incapaz de cazar, el cholo ñato se transforma en tigre para proveerle alimento. Es *chíapea* un protegido del tigre mojano. La muerte de *chíapea* desencadena la furia del tigre sobre el Jaibaná. La historia se resuelve en la pugna entre mundos, donde la víctima principal pertenece al nivel de lo natural, pues *chíapea* es un sujeto subalterno. La disputa entre el tigre y el Jaibaná es una representación de los choques entre el mundo de Caragabi y el mundo de Trtruica.

¿Es posible identificar la organización de los mundos con la figura piramidal que ubica a la bóveda celeste en condición cumbre, a las profundidades de la tierra en relación al averno y al mundo de los vivos como el espacio que establece beneficios y castigos futuros? No, la relación que determina a los niveles es dinámica, los tres mundos habitan el mismo espacio, la frontera se decide en los procesos de transformación y extrañamiento que determinan a la percepción. En la escalera de cristal es igual de vital el contacto que el ascenso, en la tumba bajo el tambo es igual de valioso el vínculo con la tierra que el descenso. El tránsito, la transformación y los umbrales están relacionados con secretos que no se limitan al canto y el sueño, que se encuentran en la etiología de lo que nos circunda en condición aparente. En ese sentido, vale citar la condición de testigo de *chíapea* de la transformación del cholo ñato en tigre:

Cada vez que iba al monte, encontraba al tigre, al cholo de la cara dañada.

Una vez cuando fueron, los puercos daban vueltas roncando, entonces más allá fue el cholo ñato, el tigre, se clavaba en el culo una hoja de quiche, de esas que se encuentran rayadas, se la clavaba y entonces se volvía tigre. Y como tigre, ahí mató dos puercos (p. 132).

Mientras la población negra relatada por el naturalista Sueco ve en el tigre moa la transformación de uno cercano como atentado a lo cotidiano y domesticado, el mojano representa un elemento temido por su característica de sujeto entre mundos y venerado por la protección ofrecida en tiempos de conflicto, despreciado por sus apetitos

Ethan Frank Tejeda

sexuales.<sup>9</sup> El tigre moicano contado por Dogiramá es de los tiempos de la disputa con los *jurá*:

Ahí fue cuando supieron que estaban viniendo los *Jurás* y salió un poco de gente a pelear. Entonces el moicano dijo:

-Yo voy a ir porque si no los van a matar a todos ustedes.

En el camino se encontrón con esos Emberá y les pregunto para dónde iban.

-Vamos a quedar aquí y mañana vamos a buscar.

-¡Ustedes se iban a morir todos! Aquí no más, abajito están los *jurá*.

Por la noche él se fue. Al otro día estaba la playa llena de *jurá* muertos. Ahora sí hacían guarapo y él tomaba, le gustaba mucho (p. 197).

La rutina de transformación del no muerto en tigre sigue maneras distintas en este relato, pues el moicano escupía en la mano, la ponía al sol y se dormía, cuando la saliva subía al pecho él se marchaba al monte. La relación de la saliva con la posibilidad de alterar lo existente está presente en esta cultura desde el mismo mito de la creación. La geografía humana de Colombia retoma argumentalmente el relato del *Árbol de Jenené*.

Dachizeze o Ankore, como también se le conoce, es un ser primordial, femenino/masculino, el cual crea a Caragabi a partir de su saliva. Caragabi se enfrenta a su creador y a su vez da origen a los Emberá y a su mundo, ordenando el cosmos y permitiéndoles el acceso al agua, al fuego y a los alimentos, dándoles así la humanización (p. 110).

El *resucitado* se da de la mano del padre, se transforma por la propia y amenaza la vida de su prole. Es un elemento de lo mítico que, si bien puede ser nacido del contacto entre culturas, cumple una función en tanto a la memoria, la transmisión de los acerbos, el registro de la transformación de la interpretación del sentido. El fondo mítico del relato, que bien puede devenir en leyenda o en *bedtime story*, es

<sup>9</sup> En el texto de Dogiramá son las mujeres quienes asesinan al moicano con *Po*, harina de maíz. El tigre muere ahogado, pero antes de morir mata a cuatro miembros de la comunidad.

la relatividad de lo vivo y de lo muerto en un contexto sociocultural donde la magia es la cotidianidad, es lo constitutivo que no requiere de performáticas, ensayos o impostaciones.

En la disputa con las frontera agrícolas y pecuarias representadas por las poblaciones de arribo, en la mutación violenta nacida de las voces no escuchadas; como en la versión donde la disputa se da entre mundos espirituales de lo esencial y el de la acumulación de la historia de nuestros sentimientos. Tigre mariposa, jaguar, tigrillo, yagua-rundí, ocelote, colección de colmillos dispuesta a aplastar la cabeza de nuestras pretensiones de olvido.

¿Es el paso del relato de una comunidad a otra la muerte del mito? ¿Significa la transformación de lo narrado una encriptación que actúa a pérdida de la materia mítica? No, es la transformación la opción de resistir sin la angustia de las purezas de lo contado, donde los elementos propios del mito se esconden en solitarias palabras que bien pueden ser colectadas en nuestros acerbos de lo asumido, en renglones sujetos a las dinámicas de los refranes, en párrafos cargados de símbolos donde la comparación y la lectura profunda se alimentan de secretos, en hojas enteras del registro de aquello que nos aterriza sobre las competencias en los territorios que son el abrigo de nuestros sentidos, en voces que no se cansan de ratificar el valor pedagógico de la repetición, la exageración y la condensación. Claude Levi Strauss al respecto de la muerte de los mitos afirma:<sup>10</sup>

Un mito que se transforma pasando de tribu en tribu se extenua al fin sin desaparecer por ello. Quedan dos vías libres: la de la elaboración novelesca y la de la reutilización con fines de legitimación histórica. Esta historia, a su vez, puede ser de dos tipos: retrospectiva, para fundar un orden tradicional en un lejano pasado, o prospectiva, para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse (p. 253).

Es de gran valor el trabajo de elaboración novelesca del mito que ofrece la obra de George Dalh, labor que es necesario asumir sin las desconfianzas totales propias de la lectura de fuentes segundas, en una

<sup>10</sup> *Cómo mueren los mitos, mitología y ritual*. Antropología estructural.

Ethan Frank Tejeda

intención del desandar las imprecisiones que obedecen a la imposición de una mirada europea sobre los contenidos de culturas que en 1939 eran casi huérfanas de registro. Transformación de palabras, transcripción literal de fonemas que requieren del detalle milimétrico en el recorrido del libro.

La captura de motivaciones del sueco, aunque luce desordenada, tiene un valor como fuente testimonial, como indicio documental de la transformación de las cosmovisiones de un cinturón de sentido centro occidente que hoy nos luce casi inadvertido.

*Jaguar* es un libro que si bien no alcanza las características que requieren los estudios antropológicos, si ofrece una versión de una geografía concreta proveniente de un sujeto con formación humanista, sensible al reconocimiento de la llamada *otredad*. El segmento de presentación del valor interpretativo del tigre en las comunidades indígenas de país por Dahl relatado, no se limita al uso de apelativos uniformantes como *cacique* o *brujo*, pues distingue un perfil propio y trazable en una manera específica de asumir la interpretación cosmológica del mundo. Atreviéndose a establecer perfiles de acción que no se limitan a lo maniqueo, a la simple disputa del bien y el mal.

El que mata un “To imamá” debe ser un curandero un “Hai bana bia”, que tiene espíritus a su servicio y fuerzas poderosas a su disposición. O también un “hai bana bia cadyerna”, que cambió su alma con la fiera para aumentar su poder maligno y someter a otros indios, pues “hai bana bia cadyerna” da enfermedad o muerte violenta a aquellos que no quieren obedecerle. Con frecuencia él envía uno de los malos espíritus llamados “antamia” a estrangular la víctima. Pero “hai bana bia” no hace mal sino cura enfermedades, evita accidentes y averigua la voluntad de los poderes sobre naturales (p. 15).

La imprecisión no mata la función de los perfiles, sólo demuestra problemas de informalidad en la escucha, pero se pondera la intención de la misma. La disputa entre mundos, la figura contradictoria del *Jaibaná*, las creencias sobre una figura mítica se expresan en el texto. Además, el cambio de una letra no estropea la inclusión de la figura

del *Antumia*<sup>11</sup> en jaguar, pues lo primordial de lo citado es establecer el poder posible del hombre sobre lo natural, *los jais*, los espectros y seres propios de la narración extraordinaria como *la madre de agua* y *la madre de monte* conocida como *pakoré*. La tentación de establecer la relación unidireccional con los adjetivos calificativos es inevitable para el relator externo, que responde a las lógicas angélicas y demoníacas de los monoteísmos, sin embargo en la versión de Floresmiro Dogiramá la maldad o la bondad de los *antumias*<sup>12</sup> y de *pakoré* depende del juego de versiones, de la distancia con el sueño y el canto o de la ubicación *cardinal* en tanto a los mundos dependiente del uso de los llamados *entraderos*.

En el relato de Ventura encontramos una disputa entre *antumias*, donde se ve la disputa entre dos Jaibanás, Casimiro en condición de protector del héroe mítico y Kosasá como el castigador del mismo:

El antumiá de Kosasá cogió a Ventura del dedo del corazón y lo apretaba para matarlo, entonces el antumiá de Casimiro se dio cuenta y le dijo:

-Por qué lo apreta así. Suéltelo. Entonces la mujer lo cogió a Ventura y lo llevó a un lado, y el antumiá de Kosasá iba entre los dos antumiá de Casimiro, así iban bajando por el río (p. 178).

Un elemento importante en este relato de Dogiramá es el de presentar al antumiá no sólo como una utilería de la disputa entre jaibanás, pues la expresión el *entradero* muestra a dicho ser como a un mundo contenido en un sujeto. Las poblaciones del tránsito que hacen posible el mismo.

Regresando al tema de la disputa, Dahl es consecuente en el reconocerla. Lo hace en tanto a la relación que esta tiene con

<sup>11</sup> Cita Nina S. de Friedemann a Ariane de Deluz: “es difícil establecer si cada *jai* o espíritu corresponde a una enfermedad o si algunos de los invitados vienen a título de espectadores nada más... En medio de los espíritus llegan mezclados los *antumias* y los *pakorés*, espíritus malignos. Además, perros, ranas, diversos pájaros, la mayor parte de los mamíferos domésticos y salvajes, animales del mar en gran número, objetos de tipo europeo, etc.”.

<sup>12</sup> Las lecturas que asocian este nombre al mal son frecuentes, un ejemplo importante se encuentra en la geografía humana de Colombia, donde la idea de Dios se vincula a Caragabi y la del diablo se acerca al nombre de *antumia*. Sin embargo, el trabajo de Mauricio Pardo nos permite ver lo errada que resulta dicha generalización.

Ethan Frank Tejeda

la movilización de hordas excepcionales y las dinámicas de transformación, mutación o establecimiento del vínculo de la magia con el instinto. La escena de la muerte de Jesús María, hermano de Do Chamá, debido a la voracidad del *jaguar*, es asumida como el desenlace de la mala voluntad de un rival ante los *jais*. La pugna entre el sentido de origen y las maneras impuestas por la evangelización se establece en la atmósfera posterior a la muerte del hermano menor. Esa lucha se ve condensada en la utilización de la palabra *salvaje* que funge de cachetada útil para recordarnos algo de lo que no podemos culpar a Dalh: el origen.

La mujer murmura oraciones a los santos y el hombre maldiciones a los malos espíritus del bosque. Ninguno de los dos se atreve a dormir aquella noche. Por la mañana, cuando brille el sol pueden ir por un desvío al salto donde ocurrió la tragedia a ver las huellas y recoger las cosas que abandonaron a orillas del río. Luego piensa Do Chama trata de averiguar, qué brujo poderoso descargó su ira sobre el muchacho y mando uno de los espíritus a sus servicio en forma de To imama a aniquilarlo. Pues según los indios, siempre es culpa de alguien que ocurra una desgracia. Y la venganza de sangre es un deber sagrado entre salvajes (pp. 170-171).

La figura de Jesús María es simbólica en exceso, pues es este personaje un perfil del aculturamiento. Su nombre indígena ha sido sacrificado por lo nominal propio de advocaciones y santorales. Terminar devorado físicamente es la culminación de un proceso de masticación sobre el sentido que en él ya había empezado a escenificarse. La visita del hermano sirve para establecer los vínculos entre las comunidades, las dinámicas de intercambio, las maneras de las desconfianzas y disputas, los juegos de la dominación.

Do chamá recibió una visita inesperada. Su medio hermano regresó de una larga correría. Estuvo visitando la rama del clan Domicó que vive hacia las cabeceras del río San Jorge y luego se extendió su viaje hasta los límites de las tierras de caza de los indios Cunas. Allí prefirió volverse, entre guascas y cunas no hay mucha amistad. Los guascas dicen que los cunas son salvajes y asesinos; los cunas dicen dicen

que los guascas son falsos y hechiceros. Por eso el muchacho prefirió regresar donde los Domicó, quienes le dieron buen trato aunque un poco distante. Luego se dirigió al tambo de un hermano. Todo lo que obtuvo del viaje fue una camisa vieja y un par de pantalones rotos que le costaron tres días de trabajo, un par de amuletos de plomo con imágenes de la virgen que costaron cuatro, y un nombre cristiano. Ya no se llama Cudyo sino Jesús María. Así se llaman la tercera parte de los indios cristianizados. Los demás se llaman José (p. 168).

En ese panorama de dominación no es posible hablar del *primordio* referido por Levi Strauss, la cosa nueva se sacrifica ante la cosa *única*. Lo aletargante en el ser significado por los orígenes se perturba por la promesa de un paraíso que simplifica las claves en lo disperso y lo diverso de culturas de la circulación, de la trashumancia que crea versiones en cada estaciones. Nina S. de Friedemann aborda el aspecto del contacto donde el sentido resiste a la dominación, donde la apropiación de contenidos se borda de camuflajes y/o acuerdos en prácticas de lo cotidiano, bajo la consideración del día a día significado en lo ritual.

Por las mismas escaleras que conecta a cada tambo indio con el mundo, suben los santos católicos y sus oficiantes cuando llegan en sus viajes evangelizadores. Y siempre que lo hacen se reaviva el forcejeo entre los santos católicos y los espíritus indígenas (p. 256).

To Imama es la victoria de los espíritus indígenas sobre los nombres católicos. Es el triunfo de transmutado sobre el cuerpo suspendido, es el imponerse de un *no muerto* sobre la figura de las ascensiones. La derrota a la imposición del hierro que se dio en el cambio de estrategia donde el territorio de conquista dejó de entender de olores a pólvora para mutar en banderas y figuras sembradas en los terrenos por infertilizar de la interpretación.

En vista de que las armas y las armaduras de acero españolas no daban resultado, la apertura conquistadora se encomendó a frailes trajeados de negro y carmelita, equipados con crucifijos de madera para que se enfrentaran con las flechas envenenadas de los indígenas (p. 238).

Ethan Frank Tejeda

Cerbatana y flechas, palabras de piedad, promesas de un más allá circunscrito a un simplificado decálogo de comportamiento. Ejercicio de reducción aplicado sobre comunidades acostumbradas a las formas del llamado *champakau*. Donde la dispersión era el derecho a ser, intentos de regularización que llenó el territorio de conquista de caseríos fantasmas hechos de viviendas que son la negación de *la verdadera casa* de los emberaes. Sin embargo, a pesar de las distancias, en *Herederos de la anaconda y el jaguar* se nombra el fenómeno del compadrazgo entre indígenas y blancos, aspecto que Dahl menciona encarnado en la figura de *Do Hivi* asumida a la imagen del *hermano blanco* (p. 179).

En el caso de la relación entre negros e indígenas, pueblos sometidos a la condición de subalternos, *la cosa nueva* planteada por Claude Levi Strauss posee una historia diferente en su vitalidad. Dahl parece confundirse al asociar el bastón del jaibaná a la idea del animal totémico propio de las culturas africanas, Do Chama asume como un presagio el vuelo en determinada dirección de *El pájaro de patas rojas*. Esa figura establece la dimensión mágica de futuros encuentros y desencuentros determinados, para la mirada poco dispuesta, por cuestiones naturales. La señal del *virri* que le anticipa al gran jaibaná la presencia del ser mítico encarnado en el jaguar es otro ejemplo de ese fenómeno del contacto en el relato del naturalista sueco. El espíritu protector que como elemento de la asociación no puede ser reivindicado por poseer un origen interpretativo único. Nina S. de Friedemann nos entrega una versión del jaibanismo como un derecho para ser reivindicado por los ocupantes de un territorio, sin importar aspectos como la raza y la procedencia.

El jaibanismo permea así la vida interna de los indígenas y ha llegado a constituirse en un lenguaje entre indios, negros y blancos. El indio modela por medio del jaibanismo sus relaciones con los otros indios, con la tierra, con los ríos, los animales y el mundo sobrenatural. Los negros, por su parte, le temen a ese poder y dentro de sus propias estrategias de participación en el forcejeo interétnico, han intentado aprender a manejarlo y han elaborado sus propios poderes. Así, el indio le teme profundamente al mal de ojo del negro, en tanto que al



negro lo atemorizan los espíritus de las enfermedades que maneja el jaibaná (p. 240).

El compartir, la circulación de misterios, que han hecho que la bija traída en el alma del africano se confunda con el achiote de los rituales y rutinas amerindias, que ha convertido al *pakoré* en la tunda de los negros y ha hecho del castigo monumental del ahogado sobre las aguas una cuestión de madre de aguas. La calle de las poblaciones negras en su cronogramas festivos grita *jai* en dirección a los cuatro puntos cardinales, cruz más que llamada a cuenta dibujada sobre las coincidencias, mientras las maderas de los santos impuestos por blancos, venerados por negros, es pulida con los secretos del acerbo indígena.

Por eso, a pesar de ser el texto de Dahl una focalización del relato sobre la vida de un jaguar en crecimiento, resulta importante para comprender cómo actúa el mito en territorios compartidos por culturas pertenecientes a distintos orígenes, donde la renuncia a la memoria no es una licencia admisible para aquel que está distinguido por diversas colecciones de cicatrices.

Muy pocos fuera de los indios han visto el Recodo, y los morenos hijos de la selva no aman el oro. Todavía conservan tradiciones acerca de los terribles españoles que llegaron con espadas, mosquetes y mastines a transformar los libres cazadores y cultivadores de maíz en esclavos de su insaciable sed de oro. La antigua palabra india para oro “ne”, se hizo tan odiada, que algunos planes hoy no quieren pronunciarla y en su lugar usan la palabra española “oro” cuando no pueden evitar hablar del dorado metal (p. 53).

El intercambio de sentido que establece una versión en común, determinada por tradiciones disímiles y enciclopedias antónimas, en el territorio compartido por la cultura Emberá posee valores originales en tanto a disposición de los habitantes indígenas de apropiar técnicas, rituales, conocimientos de los pueblos que con ellos han entrado en contacto. El asociar su consideración del mundo espiritual a las dinámicas de lo moderno, del artefacto, es un ejemplo preciso para explicar dicho fenómeno. De tal manera, la madera de Oquendo se

Ethan Frank Tejeda

transforma tanto en los animales asociados a explicaciones míticas, como en sujetos héroes de los relatos etiológicos, en la barca de espíritus que comparten los indígenas y los negros como símbolo para filigranas o en aviones que han sido designados a itinerarios de circulación de espíritus.<sup>13</sup>

En el espacio de las medicinas tradicionales, los administradores del saber en relación a la enfermedad distinguen fortalezas y límites en sus acerbos, por eso Nina S Freidemann cita la anécdota del encuentro de los médicos de dos mundos, su hermano Liborio Sánchez Avella y el Jaibaná Floresmiro Dogirama:

Los dos profesionales se embarcaron, durante una tarde, en uno de los diálogos más interesantes que he escuchado sobre enfermos, manera de prevenir las enfermedades y cómo curarlas.

La brillantez de esa conversación la acentuó el respeto profesional con el cual cada uno discutió su saber. El Jaibaná Floresmiro indicaba al médico Liborio cómo localizaba el daño que una persona tuviera en el cuerpo. En tanto que este le explicaba qué indicios tenía de observar para diagnosticar tal o cuál enfermedad. Ambos compararon sus curaciones y sus recetas, cuántos años había que tenido que dedicar cada uno al aprendizaje y muchos otros detalles (p. 248).

Espacios de contacto, no de choque.

¿Cómo se transforman los relatos míticos ante dicha voluntad de escucha y negociación? La disposición Emberá a considerar su saber lejos del calificativo de único es sin duda valiosa, pues permite distinguir una posible historia del mal y la dolencia en relación al territorio. Donde la voz del indígena, el negro y el blanco encuentran legitimidad en instantes diferentes. Al respecto, el trabajo de los antropólogos es retomado por los autores de *Herederos de la anaconda y el jaguar*.

En el atrato en 1955, Juan Elogio Córdoba, un curandero negro informó a Rogelio Velásquez, quien recogía datos sobre medicina popular en el Chocó, que en muchos casos tenía que acudir al *jai*, o al canto de la chicha, para curar a los enfermos, especialmente cuando la enfermedad había sido causada por un espíritu. Así mismo

---

<sup>13</sup> Capítulo "Los espíritus viajan en barco y en avión", *Herederos de la anaconda y el Jaguar*.

dice Mauricio Pardo, joven antropólogo que también conoce al Jaibaná Floresmiro, hay enfermedades de blancos. Como tos ferina, sarampión, varicela, rubéola, solamente las pueden curar los blancos con sus medicinas (p. 250).

La circulación de esa intención de escucha e intercambio en la figura del jaguar es innegable. En el texto de Dahl es imposible encontrar una empobrecida versión de dicho símbolo. La interpretación del negro Manuel no es única sobre la figura del jaguar. No puede serlo. No está libre del juego de intercambio propio de la resistencia del símbolo que se da entre las culturas sometidas a la dominación. Las huellas o señales del jaguar son leídas de manera diferencial por aquellos que colindan con los negros del Sinú y los habitantes de la profundidad de la selva tropical, pero las lecturas se hermanan en la mediación de la magia. La posibilidad de ver convertido a un mayor en *la japa*, la transmutación animal de los seres signados y los seres poderosos, no es exclusiva de la mirada del Emberá.

El indio camina lentamente al lado del río hasta la madreseca. Allí en una playa de arena cerca al borde del bosque el rastro es muy claro. Do Chama ve las grandes marcas redondas. To imama susurra, mira temeroso a su alrededor y se apresura hacia su balsa, que luego empuja como sin ella le fuera la vida, río abajo al próximo raudal. Durante el resto del viaje observa angustiado cada playa, cada remanso de agua oscura y profunda. Ya que según su creencia To Imamá, el jaguar embrujado puede correr por el fondo del agua como a través de la maleza. Sólo cuando arrima su balsa a la playa frente a su tambo lo abandona un poco el temor y en voz baja cuenta a su mujer acerca de la horrible criatura que robó su perro. De ahora en adelante los niños no pueden andar solos cuando crecen las sombras. La próxima víctima pueden ser ellos (pp. 160-161).

Espacio para la interpretación en la identificación de esa intimidad que responde al deíctico de la primera persona del plural. Un nosotros donde la piel no es el determinante de ninguna interpretación totalizante. El recorrido animal contado por Dahl va desde la profundidad de la tierra del oso hasta los espacios de producción pecuaria de Córdoba. Importante aspecto de la obra del naturalista sueco es la

Ethan Frank Tejeda

referencia geográfica. La historia contada por Dahl se desarrolla en un territorio amplio. El desplazarse desde la selva en los límites entre Antioquia y Chocó y la frontera pecuaria de la zona del San Jorge y el río Sinú, en estribaciones de los municipios de Montelibano y Tierra alta Córdoba, está determinado por el abastecimiento y la inundación. To Imama es importante como elemento distintivo de las domesticaciones y la pérdida de sentido en la comodidad del campo abierto. El jaguar joven y el gran jaguar sometidos a distintas rutinas del abastecimiento, entre el consumo de lo que provee la cría y las dinámicas de extracción de la caza. Los hombres de las empresas pecuarias se han convertido en dueños absolutos de un territorio desnudo de su antes, de sus vocaciones, de sus gigantes, la figura del jaguar sólo produce temor y fuego de fusil.

La geografía relatada por Dalh es un espacio de tránsito que obedece a las dinámicas impuestas por las disputas entre nativos, raizales y colonos. Donde los negros se han visto inmersos en las maneras de los peonazgos, los indígenas han sido víctimas de la invisibilización y los llamados blancos han fungido como latifundistas, administradores y concesionarios en la explotación de recursos naturales.<sup>14</sup>

El extrañarse por un relato que ubica Emberá en Córdoba es hoy un gesto peligrosamente común. La idea de esta cultura proscripta a las profundidades del Chocó ha resultado práctica a las intenciones de un estado-nación pensado para la defensa de los capitales particulares, por encima de los capitales culturales ligados al derecho a ser en la diferencia. El trabajo de Nina S de Freidemann da una versión ampliada de la dispersión de la cultura Embera por el territorio de Colombia<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> En dicha zona están ubicados proyectos de generación eléctrica como Urrá 1 y 2. Además, la mina de explotación de Zinc más grande de América Latina, el cerro Matoso, concesionada a operadores extranjeros. Es un territorio bajo la presión de las ofensivas paramilitares que generaron procesos de desplazamiento forzado, al tiempo que crecían las experiencias de ganaderías extensivas y las cadenas forestales de maderas finas.

<sup>15</sup> Dispersión que no es posible entender sin conocer las teorías sobre el origen de los Emberaes, sustentada en las investigaciones lingüísticas: El entoque de su idioma ha sido durante muchos años tema de discusión de los lingüistas. Paul Rivet señaló que tanto el emberá como el noanamá pertenecen a la familia caribe, en tanto que Greenberg y Loukotka los consideran parte de la familia macrochibcha. Otros, como Lowen, los han clasificado dentro de la familia chocó, en la cual tan sólo el emberá consta de nueve dialectos. Esta disparidad denota al menos la carencia de suficientes estudios, no solamente lingüísticos sino de historia cultural. Una estrategia para dilucidar el problema lingüístico. Consiste en la aplicación del

Los emberaes se encuentran asentados no sólo en las cabeceras del San Juan y del Atrato y sus afluentes, sino dispersos en las cabeceras del Baudó y sus afluentes occidentales. También en enclaves en pequeños ríos a lo largo de la costa Pacífica desde Docampadó, hasta la frontera con Panamá. En el noreste de Antioquia viven también en varios lugares y se conocen con el nombre de catíos, y al noreste del departamento de Risaralda se les identifica como los chamíes. La expansión de los emberaes ha llegado hasta el departamento de Córdoba en el sinú; en Panamá, a la provincia del Darién; por el sur hasta el Caquetá, cerca de Florencia, y aun hasta el Ecuador, según documentos. (p.237)

Dicha trashumancia milenaria les provee el gesto de la adaptación, donde quizá sólo superviven en condición raíz, generando los *primordios* de lo no trazable en el tiempo y el espacio. Cultura que en el recorrido ha capturado los secretos, ha entregado los mismos, ha vivido la fusión que es muy distante a la violenta acción de la extinción.

*Jaguar*, de George Dahl, Herederos de la anaconda y el jaguar y la geografía humana de Colombia nos hacen pensar en la tierra del Sinú y el San Jorge, territorio donde cada tanto arriban los cosecheros de los silencios.

¿Es dicha geografía del Sinú, escenario de *Jaguar*, la tierra de la derrota de los Emberaes en el sentido, de los negros que han tenido que negociar ante bocas humeantes su derecho a la interpretación mítica de sus territorios? A pesar de todo, de la tierra desnuda a fuerza de masticaciones, de las huellas de botas encima de las antiguas huellas de los seres mitificados, de las hambres colindantes a la grosera abundancia para los bolsillos fuereños, los relatos superviven a la imposición de silencio.

Los indígenas negados, los negros reclutados en las nuevas máquinas de la muerte. Condicionantes que hacen que la versión novelar de Dahl y de la oraliteratura de Floresmiro Dogirama ganen como espacios libertarios, como lugares de acumulación de reconocimiento ante las taras con olor a fosa que significan las ofensivas de terror sobre poblaciones que el poder central uniformó bajo la sanción genérica de campesinado que es el curubito de los desalojos.

---

método comparativo para comprobar la hipótesis formulada por Reichel- Dolmatoff en 1960 sobre la procedencia amazónica de emberaes y noanamaes.

Ethan Frank Tejeda

Varios acontecimientos particulares como la proliferación de escuelas de corte religioso, el aumento de emigración de individuos de varias zonas del país a los territorios Emberá y una serie de proyectos institucionales que amenazan sus territorios, como la base militar de bahía Málaga, la carretera panamericana, el canal interoceánico, la explotación de minerales y recursos naturales como la pesca, las maderas, las hidroeléctricas y represas- caso Urra I y Urra II-, al igual que el contacto durante cinco siglos, han contribuido al cambio de ciertos aspectos culturales en las diversas zonas indígenas<sup>16</sup> (p. 99).

Los Emberaes y el derecho al nombre, cuestión que el escritor sueco no termina de violentar al incurrir en la imprecisión, pues apropia prácticas y usos lingüísticos que no se limitan a las maneras enciclopédicas del que observa en la distancia. El autor ha dejado huellas de su paso por doquier, en ocasiones cometiendo el pecado del adjetivo injusto, pero sin negar el derecho a ese saber profundo a ser.

Dahl cuenta *Jaguar* en cercanías a los dominios de unos indígenas que denomina *Domicós*.<sup>17</sup> Clasificación no existente entre las culturas indígenas del norte de Suramérica; sin embargo, queda establecido en la cosmovisión expresa de estos habitantes que se tratan de Emberaes.

Más allá de que este apellido, Domicó, es frecuente entre los habitantes originales de esta franja del país, la figura de los *Jaibanás* (el uso de los bastones de *jai* sarra, la invocación a los espíritus o *jais*), la idea de la dispersión que determina la apropiación del territorio de esta antiquísima cultura amerindia, la interpretación mítica de los fenómenos como la enfermedad y las inundaciones, la mención de Droa Coreng Sá y Dro abia Guirná como el mundo de arriba y el mundo de abajo, el aguacero como el retorno constante al principio de los tiempos, la aproximación a las maneras de lo disperso de ubicación territorial, la descripción de las viviendas, la inclusión de versiones descuidadas de cuadros de costumbres como *la chicha cantada*, muestran la preocupación de asumir a la población indígena de la frontera

---

<sup>16</sup> *Geografía humana de Colombia*, Tomo IX. Publicado en el año de 1992. En esos años el factor armado asociado al paramilitarismo no había sido dimensionado en su condición aniquiladora del derecho a ser en la otredad.

<sup>17</sup> Apellido que encontramos en la fuente principal del trabajo periodístico de Juan José Hoyos, quien acompaña a un joven Emberá en el proceso de convertirse en Jaibaná.

entre el centro y occidente norte de Colombia más que como la utilería de un héroe animal que hace la ruta hacia su aniquilación.